

*Lexia. Rivista di semiotica*, 31–32  
*La semiotica del martirio*  
 ISBN 978-88-255-2784-1  
 DOI 10.4399/97888255278415  
 pp. 103-121 (giugno 2018)

## Il martirio interiore

Segni e testi del sacrificio di sé  
 nel primo Cattolicesimo moderno

MASSIMO LEONE\*

Éstos que habemos contado fueron sus ejercicios siendo niña, éstos sus deseos; y debieron de ser bien de veras, pues todos los vió después cumplidos; porque aunque no fué mártir de sangre y cuchillo, fuélo de espíritu, y los trabajos labraron en ella la corona que en otros labra la espada.<sup>1</sup>

ENGLISH TITLE: Interior Martyrdom: Signs and Texts of Self-Sacrifice in Early Modern Catholicism

ABSTRACT: In early modernity, Catholicism continues to represent martyrs and martyrdom, for they voice a central theological tenet of Christianity: those who are defeated in this life, will triumph in the next one if they follow Jesus, who first set the model for this existential pattern. Rhetorically, moreover, the Christian narrative of martyrdom subverts the ‘pagan’ heroic tale and extols suffering heroes, thus encouraging empathy and identification. At the same time, the early modern representation of martyrs changes: tales of saintly immolation are either retrieved from a remote past (early Christianity) or projected in faraway missionary lands. In the *hic et nunc* of early modern Roman Catholicism, instead, martyrdom turns from external to internal, from physical to spiritual, from originated by hostile heathens to caused

\* University of Shanghai / Università degli Studi di Torino.

1. “Questi che abbiamo raccontato furono i suoi esercizi da bambina, questi i suoi desideri; e dovettero essere veritieri, perché ella li vide in seguito compiersi tutti; giacché non fu martire di sangue e coltello, lo fu nello spirito, e i travagli [interiori] le guadagnarono la corona che ad altri conquistò la spada” Yepes ([1599] 1946), p. 23 (trad. dell’autore del presente articolo).

by the enemy that everyone has inside. The article explains this change in relation to the rise of modern science and subjectivity, and exemplifies it through the semiotic analysis of a series of early modern hagiographic both verbal and visual texts.

KEYWORDS: Early Modern Catholicism, Saints, Martyrdom, Miracles, Spiritualization.

## 1. Retorica del martirio

Il Cattolicesimo della prima modernità ha ancora bisogno di martiri, ma la loro rappresentazione muta sensibilmente. Da un lato, permane l'ideologia di fondo del martirio cristiano, con i suoi benefici retorici. La Chiesa séguita a rappresentarsi attraverso questi eroi dalla storia eccelsa, in cui sconfitta e morte terrena coincidono con vita e trionfo celesti. L'eroe precristiano per essere tale doveva avere successo da vivo. Ettore viene pianto in sublime elegia, ma è di Achille che si tesse la lode immortale. Lo sdoppiamento dell'esistenza tipico del Cristianesimo apre un'alternativa, il cui esempio più fulgido è proprio Cristo: re debellato, deità umiliata, trionfa nella sconfitta e nella morte. L'invenzione narrativa è formidabile: l'eroe suscita ammirazione, non empatia. L'eroe sfortunato, invece, quello incompreso, la vittima insomma, suscita accorato e imperituro afflato, compartecipazione nel dolore, desiderio di rivalsa. Imitare l'eroe è faticoso, richiede doti sovrumane e volontà di ferro. Per l'imitazione di Cristo, invece, non occorre altro che porgere l'altra guancia, soccombendo passivamente al male in questa vita, trionfando su di esso in quell'altra. È impresa ardua, che si avvale nondimeno dell'energia negativa altrui. Il ribaltamento della diatesi eroica è centrale nella storia ma lo è anche nella narratologia. Mostra, per esempio, che lo schema narrativo canonico descritto dalla semiotica generativa non è affatto universale ma piuttosto ossatura sulla quale si operano variazioni e persino sovvertimenti. Nel Cattolicesimo, come pure nell'Islam sciita del resto, la sanzione non succede a una performan-

ce positiva, ma a una disfatta. La palma del martirio viene concessa al futuro santo nel momento in cui cede corporalmente al suo torturatore, così come il ricordo di Hussein si coagula per sempre insieme col sangue da lui versato nella piana di Karbala.

Non ci piacerebbe forse un Cristo diverso, o un Hussein differente? Nella versione alternativa, Gesù non è affatto abbandonato dal Padre. A un certo punto, quando accerta che i suoi aguzzini davvero non hanno alcuna capacità di redimersi, con forza sovrumana divelle i chiodi, discende dalla croce e, *Avenger avant la lettre*, comincia a castigare tutti, finché non ribalta l'assologia del mondo e si prende il finale che gli spetta, da Re dei re. Un finale positivo come questo non solo farebbe sorridere ma lascerebbe anche insoddisfatti, o perlomeno desterebbe nei credenti molte perplessità. In primo luogo, sovvertirebbe una teologia raffinata e complessa: Cristo deve soccombere in questa vita perché è in quella eterna che lo si deve vedere seduto trionfante alla destra del Padre, per discernere e giudicare, questa volta sì con forza illimitata, i traditori e i fedeli. Questa visione teologica, tuttavia, centrale affinché si affermi l'idea di un prolungamento e di un riaggiustamento della vita terrena in quella celeste — ingrediente indispensabile del successo dell'ideologia cristiana — è, di fatto, assai contro-intuitiva, o perlomeno richiede notevole abnegazione: come affezionarsi al racconto di un eroe sconfitto, di un re perdente, di un dio in rovina? Eppure, secoli di racconti cristiani hanno reso questo pattern narrativo 'sovversivo' non solo accettabile ma persino naturale, imprescindibile. Un Cristo vincente sembrerebbe ridicolo, inaccettabile contaminazione della teologia cristiana con il trionfalismo hollywoodiano.

Ciò dimostra che le semiosfere possono forgiare versioni alternative — o persino sovversioni — dello schema narrativo eroico classico, a tal punto da influenzare la ricezione di ogni altra storia proprio in riferimento al modello, centrale nella semiosfera, della deità. La cultura iraniana ammira i *màrtiri* in ogni campo perché ruota, nella sua fondamentale dimensione religiosa, attorno alla figura di un eroe sconfitto. Lo stesso per la semiosfera cristiana: qui è solo con la

secolarizzazione che pare affermarsi un ritorno alla figura ‘pagana’ dell’eroe vincitore, ma nonostante ciò continua ad affascinare, pure nella post-modernità, e sia pure in filigrana secolare, il protagonista *underdog*, colui che s’immola, il vinto che si sacrifica. Sia ben chiaro: la posizione del martire non è affatto semplice dal punto di vista pratico, e richiede uno sforzo pari se non superiore a quello dell’eroe; ha però un vantaggio: allontana l’invidia. Nessuno può nutrirla nei confronti di un re crocifisso, di un santo lapidato, di una vergine accecata. Il populismo dell’ideologia cristiana, nel senso etimologico della sua capacità di raccogliere consenso di massa e di popolo, risiede anche in questo, nell’aver scelto come eroi degli sconfitti, esattamente come sconfitti erano coloro che al Cristianesimo si convertivano agli albori della sua genesi di nuova religione degli umili.

## 2. Mania del martirio

Nel primo Cattolicesimo moderno esplode una vera e propria *mania del martirio*, che si esprime essenzialmente attraverso racconti verbali e visivi: vite di eroi cristiani del passato, già riconosciuti dalla Chiesa, immagini delle loro vite, ma anche biografie verbali e visive di eroi coevi, agiografie che di questi accompagnino e promuovano la sanzione sia nella devozione popolare che attraverso i percorsi giuridici di beatificazione e canonizzazione. Vi sono altri media e canali, ma sono minoritari: è proprio attraverso la parola e l’immagine della santità che si ribadiscono, reinterpretati, vecchi modelli di eroismo e si propongono, collegandoli a quelli del passato, nuove figure eroiche, gli uni e le altre legati a Cristo attraverso il filo rosso sangue del martirio. Qualche esempio tra i tanti basterà a convincersene. Il 12 marzo 1622 la Chiesa cattolica canonizza cinque nuovi santi, quattro dei quali sono ‘moderni’ e indubbiamente protagonisti della Riforma cattolica: Filippo Neri, Francesco Saverio, Ignazio di Loyola, Teresa d’Avila; il quinto, invece, Isidoro il Lavoratore, si santifica più che altro in omaggio alla monarchia spagnola. Le celebrazioni

organizzate per l'occasione sono spettacolari. Le descrive con vivezza Giacinto Gigli<sup>2</sup> nel suo *Diario romano*<sup>3</sup> (Gigli 1958, pp. 57–60):

Poi che fu celebrata la Canonizatione con le solite Ceremonie, si fece subito grandissimi segni di allegrezza, con suoni di trombe, di tamburi, di campane, con sparare mortaletti, et artiglierie, et si fece allegrezza per Santo Isidoro alla Chiesa di S. Giacomo delli Spagnoli, per li Santi Ignazio, e Francesco al Gesù, per Santa Teresa alla Madonna della Scala in Trastevere, et per Santo Filippo a S. Maria in Vallicella detta la Chiesa nova [...]. La sera poi si fecero gran fochi per tutte le strade et quasi per tutte le case di Roma con abrugiare botte, et metter lumi alle finestre, et particolarmente li Padri della Compagnia, non solamente empirono di lumi tutte le fenestre, et il cornicione del Collegio Romano, et abbrugiorno botte, et fecero la girandola : ma nella Chiesa del Gesù tutta la Cuppola della Chiesa fu piena di lumi, che faceva bellissimo vedere, et ancora tutta la facciata della Chiesa dal cornicione in su era piena di fochi artificiali, che pareva una maraviglia. Le facciate ancora delle altre tre Chiese per li altri Santi furno ancor esse piene di lumi; et questi fochi et allegrezze con tamburi e trombe, et campane, et mortaletti si fecero le due sere seguenti ancora.

Le chiese votive dei rispettivi nuovi santi vengono riccamente addobbate, ma pure nell'estrema allegrezza si pone attenzione a celebrare i martiri. Sul fregio della facciata della chiesa del Gesù, per esempio, compaiono, a detta del Gigli, ben 101 ritratti di martiri della Compagnia di Gesù, alternati con gli stemmi gesuiti. Ai missionari martirizzati in Giappone poi si fa esplicito riferimento teatrale nella terza figura del terzo atto della sacra rappresentazione che la Compagnia mette in scena il giorno stesso nell'atrio del Collegio

2. Roma, 23 novembre 1594–11 dicembre 1671; sulla vita del Gigli, si consulti l'apposita voce, curata da Filippo Crucitti, nel *Dizionario biografico degli italiani* (vol. 54; anche disponibile presso il sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-gigli\\_\(Dizionario\\_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacinto-gigli_(Dizionario_Biografico)/) [ultimo accesso il 29 aprile 2019]).

3. Il titolo esteso è *Memorie di Giacinto Gigli di alcune cose giornalmente accadute nel suo tempo...* (Roma, Biblioteca nazionale, Vitt. Em. 811, cc. 1–528; Bibl. apost. Vaticana, Vat. lat. 8717, cc. 1–547); pubblicato per la prima volta come *Diario romano*, a cura di G. Ricciotti, nel 1958.

Romano. Ne dà notizia Famiano Strada<sup>4</sup> nel suo *Saggio delle feste che si apparecchiano nel Collegio Romano in honore de' Santi Ignatio et Francesco da N.S. Gregorio XV canonizzati* (1622):

La Francia col numero de suoi già detto offerisce ad Ignatio la Senna, fiume di Parigi, in cui s'attuffò il Santo in tempo gelato, per convertire un giovine di brutto amore acceso, scorrono dall'urna del fiume acque infocate, rappresentanti la carità d'Ignatio. Viene intanto il Giappone con la sua squadra, e per la moltitudine de martiri di quella novella Chiesa, parto delle fatiche del Saverio, offerisce all'istesso corone di alloro, e palme, fanno giuochi con spade, e pugnali, e doppio le solite preghiere partono.<sup>5</sup>

Questa noterella è assai significativa, soprattutto perché accosta ai märtiri del Giappone, territorio di missione dei Gesuiti, il molto più blando 'martirio' d'Ignazio, fondatore della Compagnia, il quale, come raccontano i molti agiografi, si gettò nella gelida Senna per dare l'esempio a un novizio prigioniero di una donna lasciva. Che senso poteva mai avere paragonare la crocifissione dei Gesuiti giapponesi, evocati col consueto corredo di dettagli esotici, con questo tuffo d'Ignazio nella Senna gelata?

L'attenzione della Chiesa post-tridentina verso i märtiri si esprime però soprattutto nella parola, specie in quella biografica e agiografica. Ciascun ordine religioso, e in particolare quelli "moderni", vi si dedica secondo le proprie corde. Nel 1586 l'oratoriano Cesare Baronio<sup>6</sup> dà alle stampe il *Martyrologium Romanum* (Baronio 1586); le successive ri-edizioni, numerosissime, ne attestano l'enorme successo<sup>7</sup>. Nello stesso entourage oratoriano, in cui Filippo Neri e il medesimo Baronio

4. Roma, 1572–Roma, 1649; su Famiani, si consultino Corniani, Ugoni e Ticozzi (1855), 3, pp. 306–10.

5. Il testo compare come lunga didascalia della terza figura contenuta nel foglio, un'incisione di Matthäus Greuter.

6. Sora, 30 ottobre 1538–Roma, 30 giugno 1607; sulla vita e le opere del Baronio la bibliografia è vasta; per un'introduzione, Guazzelli, Michetti e Scorza Barcellona (2012).

7. Anversa: Ex officina C. Plantini, 1589; Venezia: Apud Marcum Antonium Zalte-rium, 1597; Roma: Ex typ. Vaticana, 1598; Colonia: Apud J. Gymnicum, 1603; Magonza: Impensis J. Schönwetteri 1631; Roma: Typis Vaticanis, 1635; ecc.

continuamente promuovono il valore pastorale dell'agiografia, il futuro biografo dello stesso Filippo Neri, vale a dire Antonio Gallonio<sup>8</sup>, dà alle stampe due opere fondamentali e altrettanto sistematiche, il *Trattato de gli instrumenti* (1591), dedicato appunto agli strumenti del martirio, e il *De SS. Martyrum cruciatibus* (1594). Nel 1609 Filippo Ferrari<sup>9</sup>, servita, pubblica la *Nova topographia in martyrologium romanum* (Ferrari 1609), opera anch'essa di notevole successo.

I Gesuiti, che al contrario degli Oratoriani svolgono azione missionaria non nei bassifondi di Roma ma nelle lontane terre delle "Nuove Indie" occidentali e orientali, possono vantarvi i martiri del Giappone, cui all'epoca si dedicano numerose opere. Le lettere che i missionari scrivono al proposito e inviano in Europa ottengono un successo straordinario: passano di mano in mano, vengono tradotte in molte lingue, accendono i cuori dei novizi, commuovono i fedeli, incoraggiano la Chiesa a perseverare, animata da questi martiri lontani che si rappresentano spesso circondati da minacciosi 'pagani', proprio come gli eroi del primo Cristianesimo. Di questo periodo aurorale gli Oratoriani ricercano le tracce nell'archeologia e nella storia, mentre i Gesuiti ne rivivono le gesta nell'avventura missionaria, e forse anche per questo attirano così numerose le vocazioni. Nel 1582, per esempio, si pubblicano i *Nouveaux avis des Indes orientales et Japon, concernant la conversion des Gentils, avec un miraculeux martyre advenu à Maroc, ville d'Afrique et Barbarie*, una raccolta di lettere scritte da missionari gesuiti quali Valignani, Teixeira, de Castro, e tradotte in francese da Michel Coyssard<sup>10</sup>. La passione per i martiri delle Indie continua e accompagna tutto il processo di beatificazione e canonizzazione dei nuovi santi gesuiti Ignazio di Loyola e Francesco Saverio, con precipua attenzione per le nuove epurazioni nipponiche contro i Cristiani: nel 1618, il ge-

8. Roma, 1556–15 maggio 1605; sulla vita di Gallonio si consulti la voce dedicatagli da Simon Ditchfield nel *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani* (vol. 51, 1998; disponibile online presso il sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gallonio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-gallonio_(Dizionario-Biografico)/) [ultimo accesso il 29 aprile 2019]).

9. Oviglio (AL), 1556–Pavia, 1626.

10. Si leggano in proposito Balsamo (1998) e Balsamo, Castiglione Minischetti e Dotoli (2007).

suita Antoine de Balinghem<sup>11</sup> pubblica l'*Histoire de l'état de la chrétienté au Japon, et du glorieux martyre de plusieurs chrétiens en la grande persécution de l'an 1612, 1613 et 1614* (1618).

A queste due tendenze di rassegna agiografica rivolta verso il passato (Oratoriani) e di scrittura agiografica rivolta piuttosto verso il presente (Gesuiti) si accompagna poi una terza tendenza di agiografia romanzata o teatralizzata, tipica del primo ventennio del diciassettesimo secolo francese. Jean Boissin de Gallardon pubblica nel 1618 *Les tragédies et histoires saintes* (Boissin de Gallardon 1618). L'autore vi propone tre "pastorali tragiche" dedicate ad altrettanti "sacrifici pagani" ("La Perséenne", "La Fatale", "Les Urnes vivantes"), cui seguono due "tragedie cristiane", genere all'epoca molto in voga: "Le Martyre de Saint Vincent" et "Le Martyre de Sainte Catherine". Non è dato sapere se questi testi siano stati effettivamente messi in scena, ma ciò che vi risalta è comunque la teatralità brutale con la quale vi si rappresenta la sofferenza del martire. Ecco per esempio come il tiranno Dacian si rivolge al futuro martire Vincenzo nella tragedia dedicatagli (ivi, p. 258):

Voici ce que je veux : qu'on lie ta carcasse  
Dessus un gril de fer, et puis que l'on le fasse  
Rôtir sur les charbons : mais rôtir tellement  
Que je vois ta fin par ton suffoquement,  
Et comme tu seras grillé en cette sorte  
Je veux faire saouler de ta charogne morte  
Les loups et les lyons, ainsi tu finiras  
Ta vie, ton erreur, et chez Minos iras.<sup>12</sup>

11. Saint-Omer (Francia), 25 giugno 1571–Lille, 24 gennaio 1630; sulla vita e le opere di questo autore, si consulti l'apposita voce nella *Biographie universelle ancienne et moderne*, diretta da Louis-Gabriel Michaud, II edizione (1843–65), 45 voll., Paris, A. Thoisnier Desplaces; vol. 2, p. 680.

12. La grafia del testo è stata modernizzata a partire da quella tipica francese del diciassettesimo secolo. Qui di seguito una traduzione in italiano: "Ecco ciò che voglio: che si leghi la tua carcassa / su una griglia di ferro / e poi che la si faccia / arrostita sui carboni: ma arrostita a tal punto / che vedo la tua fine per soffocamento, / e quando sarai [stato] grigliato in questo modo / voglio che s'inebrino della tua carogna morta /



Questo non è neppure il brano più cruento della tragedia; vi è di peggio. Vi si descrivono con icasticità l'effetto del fuoco sul corpo, il grasso del santo liquefatto sulla griglia, e si arriva persino a integrare la fonte agiografica principale del racconto, vale a dire la *Legenda Aurea*, prevedendo per il Santo una fine più cruenta ancora di quella descrittavi: nella versione teatrale, la salma del martire viene prima grigliata e poi pure gettata in pasto alle fiere<sup>13</sup>.

Non solo nel teatro, tuttavia, ma anche nel romanzo si diffonde una passione per gli antichi *màrtiri* cristiani. Nel 1621, il prolifico Jean-Pierre Camus<sup>14</sup> dà alle stampe il romanzo moralizzante di oltre ottocento pagine *Agathonphile ou les Martyrs siciliens*, poi adattato per il teatro ben tre volte nel corso del diciassettesimo secolo (Cosnard 1650; Pascal 1655; Cusson 1712)<sup>15</sup>. D'altra parte, lo stesso Pierre Corneille<sup>16</sup>, nel 1641, aveva messo in scena nel Teatro del Marais di Parigi la "tragedia cristiana" *Polyeucte martyr*, la quale ruotava appunto attorno a un martire cristiano armeno d'invenzione<sup>17</sup>. Il secolo francese dei *màrtiri* continua poi con l'*Éloge de Ste Catherine Vierge et Martyre* di René de Ceriziers<sup>18</sup> (1661), prima gesuita, poi cappellano del Duca d'Orleans, quindi di Luigi XIV.

### 3. Martirio e propaganda

Non è difficile attribuire un valore di propaganda a questa produzione martirologica che abbraccia più secoli, lingue, culture, sensibilità

i lupi e i leoni; così tu finirai / la tua vita, il tuo errore, e andrai al cospetto di Minosse"; trad. dell'autore del presente articolo.

13. Per un'analisi dettagliata di quest'opera (nonostante le trascrizioni a volte imprecise dal francese), si consulti Biet (2017), pp. 25–48.

14. Parigi, 3 o 4 novembre 1584–25 aprile 1652; su questo autore si consultino specialmente Vernet (1995), Robic-de Baecque (1999) e Thirouin (2007).

15. Per uno studio approfondito di tali adattamenti, si legga Selmecci-Castioni (2015).

16. Rouen, 6 giugno 1606–Parigi, 1 ottobre 1684.

17. Si confronti a tal proposito Stegmann 1968.

18. 1603–Parigi 1662.

religiose ed estetiche, come pure media, generi e discorsi. In Europa si combatte da tempo tra cattolici e protestanti. Vi sono morti da una parte e dall'altra. Entrambe le fazioni ne raccontano la vita e la tragica fine così come da sempre si fa con i caduti in guerra, al fine di aizzare gli animi e incitare alla lotta. Fioccano, infatti, anche i martirologi protestanti, come quel *Livre des Martyrs* che, dal 1554, viene costantemente aggiornato dal giurista protestante francese Jean Crespin, il quale si rifugia a Ginevra e vi svolge una febbrile attività di editore e libraio<sup>19</sup>. Ma come spesso accade nelle guerre di religione, il conflitto è esacerbato dalla presenza di una dimensione trascendente, nella quale esso si trasforma in scontro cosmologico fra bene e male, scontro nel quale possono essere arruolati tanto i martiri del presente quanto quelli del passato, accomunati da un'unica missione.

Accanto a quella apologetica vi è però almeno un'altra motivazione che una lettura della mania martirologica in chiave di semiotica culturale permette di afferrare meglio. Se la Chiesa cattolica moderna esalta i martiri e i miracoli del passato, è perché questi in realtà scarseggiano nell'epoca moderna. Dei cinque grandi santi canonizzati nel 1622, per esempio, solo quello antico, San Isidoro Lavoratore<sup>20</sup>, il santo "rabadomante", compieva miracoli prodigiosi, ma era un santo essenzialmente medievale, tanto è vero che l'agiografia che ne accompagna la canonizzazione (*Vida y milagros del glorioso S. Isidro el Labrador*) viene appunto ripescata dal passato (autore ne è con tutta probabilità Juan Gil de Zamora, alias Juan Diácono, che vi nacque nel 1240 e morì in Castiglia all'inizio del quattordicesimo secolo); anche il poema che gli dedica Lope de Vega, *Isidro: poema castellano* (Vega 1602) è in fondo l'esaltazione di un santo medievale<sup>21</sup>. L'altro santo propriamente taumaturgo dei 'magnifici cinque', vale

19. Arras, c. 1520–Ginevra, 1572. Si consultino Piaget e Berthoud (1930), Gilmont (1981), *Bibliographie*, e Gilmont (1981) *Jean*.

20. Madrid, 1080–15 maggio 1130.

21. Si legga anche, in francese, *Les miracles de Saint Isidore laboureur* (Paris: S. Cramoisy, 1622).

a dire Francesco Saverio, compie, sì, miracoli straordinari, ma lo fa puntualmente in terre lontane ed esotiche, di cui il solo nome evoca già un'aura di mistero.

Non stupisce invece che non si ricordino in virtù dei miracoli straordinari compiuti gli altri tre santi della prima canonizzazione della Chiesa, giacché la loro modernità consiste proprio in questo: dedicano la vita ai prodigi non del corpo ma dello spirito, a perfezionarsi e perfezionare, anche e soprattutto attraverso le regole e gli ordini che hanno stabilito, nonché gli scritti e le lettere che hanno lasciato. Se di Filippo Neri si registrano perlomeno i miracoli legati alla sua frequentazione ed edificazione del popolino romano, la questione si pone drammatica per Ignazio di Loyola, la cui Compagnia punta a forgiare le menti non del popolo ma dell'élite cattolica europea. Il primo biografo 'ufficiale' di Ignazio di Loyola, lo spagnolo Pedro de Ribadeneyra<sup>22</sup>, conoscendo il suo colto pubblico, si confronta a lungo con il problema e ne scrive chiaramente. Seguendo la struttura classica dell'agiografia medievale, dedica capitoli specifici alla vita, le opere, la morte, e le virtù del futuro Santo, ma quando arriva all'ultimo capitolo, quello dedicato ai miracoli, si blocca:

Ma chi dubita, che ui saranno alcuni, che si marauigliaranno, stupiranno, e dimanderanno, perche essendo queste cose uere (come senza alcun dubbio sono) Ignatio però non ha fatto miracoli, nè ha uoluto Iddio dichiarare e palesar la Santità di questo suo seruo con segni, e testimonij sopranaturali, come ha usato di fare con molti altri Santi? (Ribadeneyra 1586, p. 565)<sup>23</sup>

Dopo una lunga argomentazione, nella quale Ribadeneyra cerca di giustificare con varie strategie retoriche il fatto che Ignazio di Loyola non avesse compiuto miracoli, l'agiografo spagnolo propone l'argomento decisivo: i miracoli in effetti vi furono, ma furono quelli tipici

22. Toledo, 1526–1611. Per un'approfondita analisi della biografia dedicata da Ribadeneyra a Ignazio di Loyola (poi divenuta la sua "agiografia" ufficiale), si legga Leone (2010), pp. 23–204.

23. Traduzione italiana delle versioni latina (1572) e spagnola (1583).

del Cattolicesimo moderno, non prodigi del corpo ma dello spirito, non meraviglie esteriori, retaggio del Medioevo, ma interiori:

E qual cosa può esser più miracolosa, che ueder un Soldato auuezzo tutto il tempo di sua uita alla guerra tra lo strepito dell'armi, senza conoscimento di Dio, repentinamente mutarsi, e diuenir'un altr'huomo da quel che era, & in cotal maniera, che non solo diventasse Soldato di GIESV' CHRI-STO; ma Duce, e Capitano di questa Sacrata Militia? (ivi, p. 571)

Sono dunque la conversione religiosa, il cambiamento spirituale, la mutazione del cuore proprio e altrui i veri miracoli. I prodigi s'interiorizzano, e la loro spiritualizzazione finisce col toccare anche testi destinati alla circolazione popolare, come nel caso di quel libello intitolato *Nouveau recueil de vies des Saints propres pour servir d'exemple à toutes sortes de personnes de quelque vocation qu'elles soient dans la campagne, où l'on ne fait point mention de leurs miracles, mais seulement des actions qu'un chacun peut imiter et de celles qu'il doit éviter en sa vocation*, pubblicato da un anonimo Dottore in Teologia della Facoltà di Parigi nel 1668<sup>24</sup>. Vi si descrive un villaggio intero dedito alla santità, espressa appunto non attraverso i prodigi ma nel lavoro quotidiano di ognuno: Sant'Aproniano, sergente; San Marciano, notaio; San Foca, giardiniere; Sant'Armogasto, portinaio; Santa Picmenia, maestra di scuola; Sant'Onofrio, tessitore; San Homebon, negoziante; San Genziano, locandiere; San Baldomer, maniscalco e fabbro; ecc.

Da un lato, questa scomparsa dei miracoli è frutto di un'evoluzione giuridica: papa Urbano VIII<sup>25</sup>, con decreto firmato il 13 marzo 1625 (ratificato in giugno 1631, luglio 1634, e agosto 1640) proibisce la stampa e la pubblicazione di opere che contengano allusioni

24. Per una descrizione dettagliata, si consulti Brémond (1967), I, pp. 246–249: “Grâce au nombre et à la variété des vies de Saints qui furent publiées à cette époque, et les gens cultivés et [...] les simples eux-mêmes, vivaient familièrement parmi les images des héros chrétiens” (p. 249).

25. Maffeo Vincenzo Barberini (Firenze, 5 aprile 1568–Roma, 29 luglio 1644), papa dal 1623 alla morte.

alla santità, ai miracoli, o alle rivelazioni sovranaturali d'individui che non siano stati ancora né beatificati né canonizzati; l'allusione ai prodigi può essere tutt'al più implicita<sup>26</sup>. Dall'altro lato, però, l'evoluzione giuridica non fa che tradurre in legge quella socio-culturale: l'avvento delle scienze e soprattutto quello dell'individualismo moderno, entrambi legati a filo doppio all'affermarsi del Protestantismo, discredita i miracoli medievali e ne promuovono invece di moderni. I miracoli del corpo 'non vanno più' non solo perché i fedeli ci credono sempre meno, ma anche e soprattutto perché non possono identificarsi. Dei miracoli dello spirito ciascuno può sentirsi capace e artefice, ma non di quelli del corpo.

#### 4. Conclusioni: il martirio interiore

La rappresentazione del martirio nel Cattolicesimo moderno segue un andamento simile. Il sacrificio cruento, sanguinolento, fisico, viene relegato o in un *tempo* remoto, quello della prima cristianità, oppure in uno *spazio* remoto, quello delle missioni. D'altra parte non vi sono molte alternative: nell'Europa moderna i martiri cattolici non mancano, ma sono pochi, perché qui il Cattolicesimo impera, è saldamente avvinto al potere politico e temporale, miete vittime presso chi è contro la Chiesa ma non ne subisce al proprio interno. Le eccezioni europee sono rare. I Gesuiti rappresentano per esempio il martirio dell'inglese Edmund Campion<sup>27</sup>, ma lo fanno con meno frequenza e trasporto che per i famosi martiri del Giappone (la cui spettacolare crocifissione dà luogo a un intero filone iconografico), spesso sottolineando che, nel caso di Campion, il più gran miracolo ch'egli compì attraverso la propria morte consistette proprio in quella goccia del suo sangue che, macchiando la veste bianca di uno degli astanti, Herni Walpole<sup>28</sup>, lo spinse alla conversione e, di

26. Si confrontino, in proposito, Suire (2001) e Gotor (2004).

27. Londra, 24 gennaio 1540–Tyburn, 1 dicembre 1581.

28. Docking, Norfolk, 1558–York, 7 aprile 1595.

nuovo, al martirio<sup>29</sup>. I processi di beatificazione e canonizzazione di questi martiri, poi, furono assai tardivi (353 nomi iscritti a processo, ma solo nel 1874)<sup>30</sup>.

Nel cuore dell'Europa, invece, e soprattutto a Roma, il martirio "moderno" segue la stessa traiettoria del miracolo "moderno": si spiritualizza, s'individualizza, si psicologizza, fino a perdere quasi del tutto l'aura di eroicità che lo ammantava nella versione medievale. Una differenza spicca in particolare: il martire moderno soffre ma non muore. Si macera nello spirito ma alla fine sopravvive e di fatto trionfa, così che da un lato si presta maggiormente all'identificazione da parte del fedele comune, mentre dall'altra perde il fascino che nel Cristianesimo pre-tridentino esercitavano i *màrtiri* eroici, coloro che morivano torturati ma proprio in punto di morte ricevevano la palma dalla trascendenza.

Un esempio ignaziano confermerà questa evoluzione. In una delle incisioni su rame che compongono la vita per immagini del Fondatore della Compagnia di Gesù, eseguita da Jean Baptiste Barbé su disegno di Peter Paul Rubens (prima edizione Roma, 1609; seconda, Roma 1622) si vede Ignazio flagellato nottetempo da alcuni demoni (Fig. 1).

Non di martirio però si tratta bensì di tentazione, e non di una tentazione spettacolare come le tante di S. Antonio rappresentate in testi di vario tipo, bensì di tentazione interiore. La fonte dell'iconografia è infatti il brano della *Vita* di Ribadeneyra (capitolo nono del quinto libro, proprio quello dedicato ai "prodigi"), secondo cui Ignazio, nel 1541, fu visitato durante la notte da un diavolo che cercò di soffocarlo. Il futuro Santo sentì una mano che gli serrava la gola e che non lo lasciava né respirare, né gridare, né pronunciare il nome di Gesù. Ma tale fu lo sforzo d'Ignazio che egli riuscì infine a emettere un grido, mettendo in fuga il demonio. Versioni posteriori di questo racconto vi aggiungono dettagli drammatici, moltiplicano i

29. Nell'abbondante bibliografia su *Campion* si consultino soprattutto McCoog (1996) e South (1999).

30. Per una visione d'insieme si consulti Pendrill (2000).





**Figura 1.** Jean Baptiste Barbé, da un disegno di Peter Paul Rubens (1605-6) *Ignazio picchiato nottetempo dai demoni*, Roma, 14,4x 9,3 cm (testo incluso), incisione su rame n. 34 dalla *Vita Beati Patri Ignatii* [seconda versione: *S. Ignatii*] *Loiolæ Societatis Iesu Fundatoris*, Roma, 1609 (prima ed.) e 1622 (seconda ed.). Originale in possesso dell'autore.

diavoli, trasformano il soffocamento in flagellazione, inseriscono un testimone. Le aggiunte si ritrovano nel disegno di Rubens, e tuttavia il grande artista rappresenta Ignazio a occhi aperti, mentre fissa il pavimento. Qualche fedele di semplice animo medievale potrà allora ancora pensare, ammirando questa immagine, a un supplizio inflitto dal maligno, eppure agli spettatori avvertiti questa scena non potrà che evocare la nuova forma del martirio cattolico moderno: mentre Antonio Gallonio fa inorridire descrivendo per filo e per se-

gno i supplizi dei martiri antichi, e mentre le lettere di gesuiti dall’Asia commuovono evocando le torture inflitte ai missionari lontani, a Roma, in Italia e nell’Europa cattolica il martirio si fa interiore, il nemico diventa parte di ciascuno, la tortura diventa spirituale. L’individuo moderno diventa il paradossale martire di sé stesso.

## Riferimenti bibliografici

- BALINGHEM A. DE (1618) *Histoire de l’estat de la chrestienté au Japon et du glorieux martyre de plusieurs chrestiens, en la grande persécution de l’an 1612, 1613 & 1614, le tout tiré des lettres envoyées à Rome par les Pères de la Compagnie de Jésus au Japon et tourné d’italien en françois par un Père de la mesme compagnie*, impr. de Bellere, Douay.
- BALSAMO J. (1998) *Les premières relations des missions de la Chine et leur reception française*, “Nouvelle Revue du Seizième Siècle” 16: 155–84.
- BALSAMO J., CASTIGLIONE MINISCHETTI V. e DOTOLI G. (a cura di) (2007) *Les traductions de l’italien en français au XVIIe siècle*, Schena – Editions Lanore, Fasano e Parigi.
- BARONIO C. (1586) *Martyrologium Romanum ad nouam kalendarii rationem, et ecclesiasticæ historiæ veritatem restitutum. Gregorii 13. pont. max. iussu editum. Accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologium Romano*, Ex typographia Dominici Basæ, Roma.
- BIET C. (2017) “Spectacle and Martyrdom: Bloody Suffering, Performed Suffering, and Recited Suffering in French Tragedy (late sixteenth and early seventeenth century)”, in T. Macsotay, C. Van Der Haven e K. Vanhaesebrouck (a cura di), *The Hurt(Ful) Body: Performing and Beholding Pain*, Manchester University Press, Manchester, pp. 25–48.
- BOISSIN DE GALLARDON J. (1618) *Les tragédies et histoires saintes de Jean Boissin de Gallardon*, S. Rigaud, Lione.
- BREMOND H. (1967) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 voll., Librairie Armand Colin, Parigi.



- CAMUS J.-P. (1621) *Agathonphile, ou les Martyrs siciliens : Agathon, Philargyrippe, Tryphine et leurs Associez. Histoire dévote où se découvre l'Art de bien Aymer*, Chappelet, Parigi.
- CERIZIERS R. de (1661) *Éloge de Ste Catherine Vierge et Martyre*, in R. Ceriziers, *Les Éloges sacrez, ou la vie des saints*, Charles Angot, Parigi.
- CORNIANI G.B., UGONI C. e TICOZZI S. (a cura di) (1855) *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento*, 9 voll., UTET, Torino.
- COSNARD M. (1650) *Les Chastes Martirs. Tragedie chrestienne*, Courbé, Parigi.
- COYSSARD M. (a cura di) (1582) *Nouveaux avis des Indes orientales et Japon, concernant la conversion des Gentils, avec un miraculeux martyre advenu à Maroc, ville d'Afrique et Barbarie*, Thomas Brumen, Parigi.
- CRESPIN J. (1554) *Le Livre des martyrs protestants depuis Jean Hus jusqu'en 1554*, Jean Crespin, Ginevra.
- CUSSON J.-B. (1712) *Agathon et Tryphine, histoire sicilienne*, J.-B. Cusson, Nancy.
- DIÁCONO J. [probabilmente Juan Gil de Zamora] (1622) *Vida y milagros del glorioso San Isidro el Labrador*, por Tomas Iunti, Madrid.
- FERRARI F. (1609) *Nova topographia in martyrologium romanum*, Apud B. Juntam, J.-B. Ciottum et socios, Venezia.
- GALLONIO A. (1591) *Trattato de gli instrumenti*, A. et G. Donangeli, Roma.
- (1594) *De SS. Martyrum cruciatibus*, Congregazione dell'Oratorio, Roma.
- GIGLI G. (1958) *Diario romano (1608–1670)*, G. Ricciotti (a cura di), Tumminelli, Roma.
- GILMONT J.-F. (1981) *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550–1572*, Gason, Verviers.
- (1981) *Jean Crespin : un éditeur réformé du XVIe siècle*, Droz, Ginevra.
- GOTOR M. (2004) *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma e Bari.
- GUAZZELLI G.A., MICHETTI R. e SCORZA BARCELLONA F. (a cura di) (2012) *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Viella, Roma.

- LEONE M. (2010) *Saints and Signs: A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, "Religion and Society" 48, Walter de Gruyter, Berlino e New York.
- MCCOOG T.M. (1996) *The Reckoned Expense. Edmund Campion and the Early English Jesuits. Essays in Celebration of the First Centenary of Campion Hall, Oxford (1896–1996)*, Boydell, Woodbridge.
- PASCAL F. ([1655] 2008) *Agathonphile martyr. Tragi-comédie*, T. Varney Kennedy (a cura di), Gunter Narr, Tübingen.
- PENDRILL C. (2000) *The English Reformation 1485–1558*, Heinemann, Londra.
- PIAGET A. e BERTHOUD G. (1930) *Notes sur le livre des martyrs de Jean Crespin*, Université de Neuchâtel, Neuchâtel.
- RIBADENEIRA P. DE (1586) *Vita del b. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Gesù descritta dal R.P. Pietro Ribadenera prima in lingua latina e dopo da lui ridutta nella castigliana, & ampliata in molte cose. E nuovamente tradutta dalla spagnuola nell'italiana da Giovanni Giolito de' Ferrari*, appresso i Gioliti, Venezia.
- ROBIC-DE BAECQUE S. (1999) *Le salut par l'excès : Jean-Pierre Camus (1584–1652). La poétique d'un évêque romancier*, Honoré Champion, Parigi.
- SELMECI-CASTIONI B. (2015) *Saintes corruptions. L'édification romanesque de Jean-Pierre Camus au miroir des adaptations d'Agathonphile (1621)*, "Études de lettres", numero monografico su *Représenter la corruption à l'âge baroque (1580–1660)*, 3–4: 1–13.
- SOUTH M.H. (1999) *The Jesuits and the Joint Mission to England during 1580–1581*, Lampeter and Mellen, Lewiston, NY.
- STEGMANN A. (1968) *L'Héroïsme cornélien. Genèse et signification*, Armand Colin, Parigi.
- STRADA F. (1622) *Saggio delle feste che si apparecchiano nel Collegio Romano in honore de' Santi Ignatio et Francesco da N.S. Gregorio XV canonizzati*, Alessandro Zannetti, Roma.
- SUIRE E. (2001) *La sainteté française de la réforme catholique : XVIe–XVIIIe siècles : d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Bordeaux.

- THIROUIN L. (2007) *L'aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Champion classiques, Parigi.
- VEGA L. DE (1602) *Isidro: poema castellano*, en casa de Pedro Madrigal, vendese en casa de Iuan de Montoya, Madrid.
- VERNET M. (1995) *Jean-Pierre Camus : théorie de la contre-littérature*, Nizet, Parigi.
- YEPES D. DE ([1599] 1946) *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Emecé Editores, Buenos Aires.